

Religiosidad política de un grupo contestatario mexicano

El caso del Congreso Nacional Ciudadano
en la Ciudad de México (2015-2017)

Political religiosity of a Mexican contentious group

The case of Congreso Nacional Ciudadano
in Mexico City (2015-2017)

*Guillem Compte Nunes**

Resumen

Pese al proceso moderno de secularización, la vinculación a lo sagrado continúa manifestándose en una miríada de formas públicas. En este artículo se aborda la religiosidad política del Congreso Nacional Ciudadano (Conaci), grupo contestatario mexicano activo desde 2014; también se desarrolla una definición de religiosidad y un modelo analítico para su estudio. Posteriormente se aplica el modelo al Conaci en la Ciudad de México, colectivo acompañado etnográficamente. Los hallazgos muestran la articulación de un proceso religioso que determina la movilización política.

Palabras clave: religión, religiosidad política, política, neoliberalismo, acción colectiva.

Abstract

Despite modern secularization, attachment to the sacred continues to manifest itself in a myriad of public forms. I explore the political religiosity of Congreso Nacional Ciudadano (Conaci), a Mexican contentious group active since 2014. After developing a definition of religiosity and an analytical model to study it, I apply the model to Conaci in Mexico City, a faction which I accompanied ethnographically. Findings show the articulation of a religious process which determines political mobilization.

Key words: religion, political religiosity, politics, neoliberalism, collective action.

Artículo recibido: 30/04/20

Apertura del proceso de dictaminación: 15/05/20

Artículo aceptado: 12/10/20

* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México [guillemcn@gmail.com].

La religiosidad es un fenómeno humano, transversal a la sociedad, que surge en la configuración de universos simbólicos a raíz del lenguaje y la organización social. En consecuencia, pese al proceso moderno de secularización, la vinculación con lo sagrado –definición de religiosidad– aún se manifiesta en una miríada de formas públicas. Profundizar en la comprensión de estas religiosidades contemporáneas permite desentrañar resortes que motivan, sostienen y legitiman la acción social.

En este trabajo se aborda la religiosidad política del Congreso Nacional Ciudadano (Conaci), grupo contestatario que inicia su andar en México en 2014. Aprovechando la insatisfacción popular con el funcionamiento de la democracia de partidos, el Conaci demoniza el “partidismo” y sacraliza el “apartidismo”. A partir de un acompañamiento etnográfico en la Ciudad de México, se observa que sus prácticas reflejan esta insistencia en trascender la dominación “partidista”, una reproducción inadvertida de patrones típicamente “partidistas”, con tinte neoliberal, y un desdoblamiento de este proceso religioso en espiritualidad y culto. Los objetivos son, primero, desarrollar una definición de religiosidad y un modelo analítico para su estudio; segundo, ilustrar este modelo con la religiosidad política del Conaci. La exposición inicia con los antecedentes y el marco teórico-metodológico; posteriormente se presenta una revisión de las religiosidades políticas en la literatura, las características del Conaci y los resultados de la investigación; finalmente, una discusión y conclusiones.

ANTECEDENTES

La modernidad se conforma a partir de una serie de procesos y sucesos que confluyen en Europa alrededor del año 1500; implica una diferenciación de esferas sociales, singularmente religión, política, economía y ciencia. Como proceso transversal que facilita esta emancipación de ámbitos, destaca la denominada secularización. Desde una óptica racionalista, ésta se asoció con el reemplazo de una concepción religiosa del mundo en favor de una comprensión racional, pero finalmente se ha entendido como un gradual descentramiento social de la religión, es decir, su relativización como

fundamento óntico y ético de la realidad.¹ La Reforma protestante, el desarrollo del capitalismo, la Ilustración y la construcción del Estado son procesos que contribuyen significativamente al hundimiento del orden religioso medieval y la reconfiguración del papel de la religión en la sociedad moderna. Aparte de sufrir esta ‘revolución copernicana’ en que Dios deja de ser el centro del universo simbólico moderno, el mismo fenómeno religioso cambia.

En general, las prácticas se diversifican, tanto hacia dentro del ámbito religioso, como indica la fragmentación de la Iglesia católica en infinidad de iglesias, como hacia fuera, con la migración de lo religioso a otras esferas sociales. La mutación del proceso religioso puede separarse en tres momentos analíticos. El primero, de agregación, consiste en una relocalización y recentralización de la religiosidad social en jurisdicciones supuestamente no religiosas (seculares, profanas), como la política o incluso la ciencia (p. ej. religión positivista de Comte), y en una adaptación de la religión tradicional, ya sea atrincherándose o actualizándose. En el primer sentido, numerosos autores han apuntado una transformación moderna de lo religioso y, particularmente, una sacralización de la política. Gentile y Mallett² formulan una versión ‘fuerte’ de tal consagración; consideran que supone: la exaltación de un ente colectivo, típicamente el Estado, como medida y fin último de la realidad; una doctrina que exige lealtad social; una visión mesiánica de la comunidad política, que se cree elegida para cierta misión; y una liturgia o culto que institucionaliza las creencias. Sin embargo, cabe plantear la posibilidad de sacralizaciones políticas, o de otra índole, con menor intensidad o formalización, matiz que introduce el segundo momento de metamorfosis religiosa. Éste, de disgregación, comprende una relegación de la religión al ámbito personal y/o una competencia entre ofertas religiosas en el ‘mercado’ social. Thomas Luckmann³ razona que la aceleración del cambio social en la modernidad ha generado un desajuste entre la religión tradicional y las condiciones de vida cotidiana. Esto, aunado a la emergencia del ámbito privado, lugar de no intervención del Estado, proporciona un ambiente propicio para el despliegue de un mercado religioso en que el individuo consumidor libremente selecciona y confecciona su religiosidad ‘a la carta’, según sus necesidades psicosociales. Esta dinámica remite a una desinstitucionalización de la religión que, además de lo privado, desemboca

¹ Charles Taylor, *Imaginario sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 215-216.

² Emilio Gentile y Robert Mallett, “The sacralisation of politics: definitions, interpretations and reflections on the question of secular religion and totalitarianism”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 1, núm. 1, verano, Reino Unido, 2000, pp. 18-55.

³ Thomas Luckmann, *The invisible religion*, Nueva York, Macmillan, 1967.

en religiosidades grupales que prescinden de rasgos religiosos tradicionales, como la jerarquía organizacional o el trascendentalismo absoluto.⁴

Los momentos de agregación y disgregación se retroalimentan en un tercer momento de relación dialéctica. Enrique Carretero⁵ propone conceptualizarlo como diálogo entre religiosidades instituyentes y religiones instituidas, siguiendo la estela teórica de diversos pensadores: carisma y burocracia en Weber,⁶ efervescencia colectiva e iglesia en Durkheim,⁷ o Estado naciente e institucionalización en Alberoni.⁸ Esta dialéctica conlleva una lucha entre creatividad social –lo instituyente– e intereses establecidos –lo instituido. Así, apoyándose en el construccionismo social de Berger y Luckmann,⁹ el autor señala que el proceso religioso está sujeto al mismo patrón de habituación o tipificación que otros fenómenos sociales, lo cual sugiere, por un lado, la relevancia de teorías sociológicas inicialmente articuladas para otros procesos y, por otro, la posibilidad de que lo religioso esté presente en procesos de estructuración social que no se asumen como religiosos, circunstancia que aquí argumento.

MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO

Cualquier definición de religión encierra arbitrariedad y debe finalmente juzgarse por su rendimiento epistémico.¹⁰ Las definiciones distinguen entre forma, función y contenido. La forma alude a la estructura del proceso religioso; la función, al rol de la religión en la sociedad; y el contenido, a rasgos específicos. El problema de incorporar criterios funcionales o de contenido es que pueden restringir la definición innecesariamente, con la posibilidad de sesgarla sin adecuada justificación. La famosa afirmación de Marx de que

⁴ Manuela Cantón Delgado, “Secularización, extinción y el eterno retorno de las religiones. Reflexiones desde la antropología social”, *II Jornadas de sociología. El fenómeno religioso. Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2007, pp. 1-16.

⁵ Enrique Carretero Pasin, “Religiosidades instituyentes / religiones instituidas”, *Nómadas*, vol. 18, núm. 2, enero-junio, España, 2008.

⁶ Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

⁷ Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

⁸ Francesco Alberoni, *Movement and institution*, Nueva York, Columbia, 1984.

⁹ Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

¹⁰ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 89.

la religión “es el opio del pueblo” ilustra la postura funcionalista; la religión sería una falsa conciencia, funcional para el capitalismo. Berger propone una definición inicialmente de forma, pero le añade contenido: “La religión es la empresa humana por la cual se establece un cosmos sagrado [...] Entendemos aquí por ‘sagrado’ una cualidad de poder misterioso y temible, diferente del hombre, pero relacionada con él, que –según se cree– reside en ciertos objetos de la experiencia”.¹¹ Se puede alegar que esta caracterización de lo sagrado como “poder misterioso y temible” es una concepción propia de sociedades premodernas. En todo caso, la parte formal de la definición recoge la aportación seminal de Durkheim: “Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas –es decir, cosas separadas, prohibidas–; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas”.¹² A decir verdad, Durkheim especifica el carácter de lo sagrado y, además, postula la correspondencia entre religión e Iglesia, asumiendo las connotaciones históricas de ese término. Asimismo, concluye que la religión es la representación colectiva de la sociedad ideal, es decir, un proceso de reflexividad social por medio del cual la sociedad establece y renueva sus aspiraciones morales. Aunque plausible, esta interpretación está sujeta a la crítica básica al funcionalismo: nadie puede salir de la sociedad para juzgar el porqué de su comportamiento global. Se pueden investigar las consecuencias de un proceso social, pero esos hallazgos empíricos, típicamente variables, no necesitan ser incluidos en la definición del proceso. Con todo, esta interpretación sitúa la religión como base de lo social, hipótesis que reclama atención.

Con un abordaje de forma, Simmel¹³ distingue entre religión y religiosidad. Partiendo de que la sociología es la ciencia de las formas o patrones invariables de sociabilidad, distingue entre la religiosidad cual forma y la religión cual contenido en tanto que concreción empírica. En otras palabras, el proceso religioso o religiosidad es una forma de construcción social que en determinadas circunstancias se ‘condensa’ en religiones. Este cambio de nomenclatura en la unidad básica de lo religioso, de religión a religiosidad, desesencializa el fenómeno, o sea, lo desvincula de sus mediaciones tradicionales, las iglesias, concibiéndolo como proceso que atraviesa la sociedad y puede expresarse en cualquier grupo. Siguiendo esta línea, Maffesoli¹⁴ observa un resurgimiento

¹¹ Peter Berger, *El dosel sagrado*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969, p. 40.

¹² Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, *op. cit.*, p. 100.

¹³ Georg Simmel, *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 2001.

¹⁴ Michel Maffesoli, *La transfiguración de lo político*, México, Herder, 2005.

de las religiosidades en la sociedad occidentalizada contemporánea. La desintegración del proyecto moderno (progreso, racionalidad, individualismo existencial) privilegia ahora la conformación de “tribus” o grupos que en su “estar-juntos” recrean la efervescencia durkheimiana, experimentando una “trascendencia inmanente”. En el mismo sentido, afirma: “lo político en general, pero igualmente la política en sus manifestaciones políticas, partidarias y hasta en sus expresiones más desinteresadas o idealistas, descansan sobre el sustrato comunitario de una pasión compartida o sobre la nostalgia de una fusión fraternal arquetípica”.¹⁵ Este planteamiento relativiza la separación radical que en la religión tradicional se atribuye a lo sagrado, integrando la realidad simbólica trascendental a la vivencia grupal.¹⁶

Tomando en cuenta estos y otros aportes teóricos,¹⁷ defino religiosidad, o proceso religioso, como *la forma en que un grupo (o varios) se relaciona con lo trascendente*, siendo lo trascendente aquello que el grupo cree que otorga sentido final a la existencia humana, no sólo a sí mismo. Se trata, por tanto, de un proceso colectivo reflexivo, del grupo relacionándose consigo mismo y el resto de la sociedad en una labor de comprensión trascendental. Esta concepción flexibiliza: la mediación social, sin centrarse en toda la sociedad ni en una forma consolidada;¹⁸ la consolidación del fenómeno religioso, relegando los términos religión e iglesia a condensaciones estables; y la supuesta separación de lo sagrado, adoptando más bien el punto de vista nativo de la experiencia trascendental. Asimismo, como todo proceso social, se entiende que la religiosidad es socialmente mediada y construida, dinámica de origen a fin, heterogénea, cambiante, imbricada con otros procesos y, en tanto que colectiva, en parte voluntariosa en parte inadvertida.

Para operativizar esta definición en un modelo utilizable para la investigación empírica, con rasgos teóricamente fundamentados y empíricamente observables, cabe rescatar una serie de dimensiones teorizadas y observadas en la religión tradicional (sin descartar la posible inclusión de otras características). De entrada, la forma relacional con lo trascendente se articula en una serie de prácticas colectivas que pueden categorizarse en creencias, subjetividad grupal y mediaciones. Las creencias, o doctrina, articulan y son articuladas como

¹⁵ *Ibid.*, p. 246.

¹⁶ Enrique Carretero Pasin, “La trascendencia inmanente: un concepto para comprender la relación entre lo político y lo religioso en las sociedades contemporáneas”, *Papeles del CEIC*, núm. 48, septiembre, España, 2009, pp. 1-27.

¹⁷ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, *op. cit.*, p. 89.

¹⁸ El desdoblamiento moderno de la religión en religión organizada y espiritualidad evidencia la distinción entre religiosidad como proceso y sus mediaciones sociales.

práctica discursiva que (re)produce los parámetros simbólicos cardinales de la comprensión de lo trascendente, es decir, las ‘verdades’ finales que determinan y legitiman la percepción, formulación y movilización de la realidad por parte de los creyentes. Al respecto, Berger y Luckmann¹⁹ delinean dos ejes analíticos pertinentes: por un lado, el desarrollo hermenéutico, de la emergencia de una taxonomía lingüística a la conformación de un universo simbólico; por otro, los tipos de hermenéutica surgidos a lo largo de la Historia: mitología, teología, filosofía y ciencia. Para estos autores, la distinción entre mitología y teología solamente radica en la sofisticación teórica; cualitativamente son lo mismo. Además, las hermenéuticas coexisten; la sociedad (pos)moderna alberga pensamiento mitológico, lo cual introduce dos elementos religiosos en la subjetividad grupal, la actitud mítica y el deseo utópico.

El mito se impone en la conciencia humana como verdad inmediata, evidente y ubicua.²⁰ Cristaliza en mitologemas, relatos que sintetizan su estructura simbólica; por ejemplo, el mito mesiánico de un personaje que sacrifica su vida para salvar a su pueblo de la opresión. La actitud mítica refiere a la forma de sentir y pensar la realidad cuando el mito adopta un papel preponderante. En ese caso, se produce una fusión entre pensamiento mítico y realidad empírica: el mito explica la realidad en cualquier nivel, del todo a los detalles; y se experimenta la existencia humana dramáticamente, bajo la lucha entre el Bien y el Mal.²¹ Ello estrechamente vinculado con la disposición utópica, que se articula como deseo que totaliza discontinuidades entre lo considerado bueno y malo en toda la temporalidad.²² Aunque la utopía puede originarse en hermenéuticas filosóficas o científicas, finalmente recurre al mito para fundamentar y potenciar su anhelo expansivo.

Para completar el círculo de construcción social,²³ lo internalizado en creencias y subjetividad se externaliza y objetiva en mediaciones sociales. Pueden distinguirse tres géneros: liderazgos carismáticos, ritos y otras objetivaciones de lo trascendente. Según Weber,²⁴ el carisma es una cualidad “extraordinaria”, fuera de la cotidianidad y el alcance de las personas, y complementariamente una atribución de los adeptos al líder, a quien

¹⁹ Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, op. cit., pp. 120-142.

²⁰ Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II: el pensamiento mítico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

²¹ Manuel García-Pelayo, *Los mitos políticos*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 11-37.

²² Ruth Levitas, *The concept of utopia*, Berna, Peter Lang, 2010.

²³ Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, op. cit., p. 81.

²⁴ Max Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., pp. 364-368.

reconocen como extraordinario. La dominación carismática establece una vinculación cognitivo-afectiva entre dirigente y seguidores; éste se cree enviado para cierta misión y los otros creen en su palabra. El carisma tiene naturaleza mítica, por tanto: “la [dominación] carismática es específicamente irracional en el sentido de ser ajena a toda regla”.²⁵ Como figura sacerdotal, el líder media entre la comunidad y lo trascendente, dinámica que, como otras mediaciones, desborda la temporalidad; radica en el pasado (fundador, profeta), presente (maestro) y futuro (mesías). Junto a este mediador, los ritos configuran, representan y efectúan los distintos modos de relación ‘correcta’ con lo trascendente;²⁶ en la práctica ritual se (re)establece el orden social deseado y se refuerzan creencias y subjetividades. Tercero, de forma emergente pueden darse otras objetivaciones de lo trascendente, todavía no vinculadas con las mediaciones institucionalizadas (doctrina, sacerdotes, ritos). El Cuadro 1 resume las categorías y rasgos de la religiosidad, con observables empíricos que los evidencian.

CUADRO 1
Modelo teórico-metodológico de religiosidad

Definición	Religiosidad: la forma en que un grupo se relaciona con lo trascendente		
Categorías	Creencias	Subjetividad grupal	Mediaciones
Rasgos	Creencias	Actitud mítica Deseo utópico	Liderazgos carismáticos Ritos Otras objetivaciones
Observables empíricos	Discurso	Discurso Dinámica grupal Ritos	Discurso Dinámica grupal Ritos

Fuente: elaboración propia.

RELIGIOSIDADES POLÍTICAS

En la literatura sobre la religiosidad política ha predominado el concepto de religión en tanto que condensación institucional, omitiéndose las religiosidades políticas emergentes o poco institucionalizadas. Asimismo, ha primado el interés en el papel de la religión en la lucha por el poder político y su

²⁵ *Ibid.*, pp. 366-367.

²⁶ Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 16-19.

ejercicio. En este sentido, las nociones de religión civil, originada en Rousseau, y religión política, a causa del totalitarismo en el siglo XX, remiten al Estado como *locus* de religiosidad política. Gentile²⁷ distingue entre ellas en relación con su tolerancia respecto a otras religiosidades: la religión civil sacraliza el Estado-nación, pero admite alternativas mientras éstas no pongan en riesgo la estabilidad del orden trascendental civil; en cambio, el aparato estatal impone la religión política como única vía de comprensión existencial, reprimiendo por la fuerza cualquier disidencia. La amabilidad de la religión civil se desmiente en situaciones límite, como la guerra, que la acercan a la religión política. Por otro lado, su arraigo en el Estado contemporáneo, vehiculado significativamente por los partidos políticos, apoya la tesis durkheimiana de que la religiosidad fundamenta la sociedad.²⁸

Los movimientos populistas electorales o gubernamentales constituyen una segunda faceta de religiosidad política en el marco del Estado, entendiendo por populismo la instrumentalización política del antagonismo entre élite y pueblo. Típicamente, estos movimientos se configuran alrededor de liderazgos carismáticos que agitan el apoyo popular por medio de mitos resonantes,²⁹ particularmente el poder popular³⁰ y el mesianismo.³¹ Igualmente, debe mencionarse la politización partidista de las religiones tradicionales, por ejemplo la alianza entre la derecha fundamentalista-evangélica y el Partido Republicano en Estados Unidos o el surgimiento de partidos que movilizan el voto religiosamente motivado, como el Partido Encuentro Social en México.

La religiosidad política también está presente dentro de los confines de la sociedad civil, con relativa autonomía del Estado y la política institucional; esto en dos aspectos, según los grupos se estilen religiosos o no. La actividad

²⁷ Emilio Gentile, "Political religion: a concept and its critics—a critical survey", *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, núm. 1, junio, Reino Unido, 2005, pp. 19-32.

²⁸ Salvador Giner, "La religión civil", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, vol. 61, enero-marzo, Madrid, 1993, pp. 23-55.

²⁹ Carlos de la Torre, "Los significados ambiguos de los populismos latinoamericanos", en José Álvarez Junco y Ricardo González Leandri, *El populismo en España y América*, Madrid, Catriel, 1994, pp. 39-60.

³⁰ Miguel Mazzeo, *Introducción al poder popular*, Santiago, Tiempo robado, 2014, pp. 72-98.

³¹ Maximiliano Korstanje, "El culto K en la era contemporánea: crónica, génesis y apoteosis del proceso kirchnerista", *Nómadas*, núm. especial, "América Latina", España, 2011; Gastón Souroujon, "La relación entre la lógica religiosa y lo político en las democracias liberales: la sacralización política de Néstor Kirchner", *Reflexión Política*, vol. 18, núm. 35, junio, Colombia, 2016, pp. 16-27. Lewis Pereira, "Descifrando el chavismo: mitologías políticas y religiosidad", *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I época, vol. 11, España, 2016, pp. 311-329.

de los denominados nuevos movimientos religiosos tiene derivadas políticas, no sólo por desarrollar lazos directos con el *establishment* político, sino también porque estas nuevas solidaridades exigen un reacomodo del entramado de fuerzas políticas, en sentido amplio, para asegurar su viabilidad y consolidación, como explica Serna³² en relación con el protestantismo chiapaneco. Por otra parte, distintos agentes de la religión tradicional colaboran con grupos políticos de derecha o izquierda para avanzar en disímiles agendas políticas. Significativamente, en América Latina la teología de la liberación ha acompañado a movimientos sociales y políticos desde hace medio siglo, incidiendo en la ‘mística’ de grupos emblemáticos como el neozapatismo³³ y el Movimiento de los trabajadores rurales sin tierra.³⁴ El legado liberacionista pervive hoy en el movimiento de derechos humanos, en el cual la Iglesia católica participa activamente a escala global.

Ahora bien, la contraparte secular del Estado en la sociedad civil, los grupos políticos apartidistas que no se piensan religiosos, apenas ha sido abordada teóricamente como religiosidad política, ello a pesar del reconocimiento de la relevancia de la dimensión simbólica en la configuración de la acción colectiva contestataria. Aparentemente, el paradigma explicativo de las identificaciones grupales³⁵ está divorciado de una apreciación de la importancia de lo trascendente. Pero no lo está. La expresión ‘nuevos movimientos religiosos’ se usa para indicar un tipo de movimiento social, sujeto a teorías de la acción colectiva; se puede voltear esta relación y conceptualizar los movimientos sociales como un tipo de fenómeno religioso, una religiosidad política, como advierten Giner³⁶ y Maffesoli.³⁷ Algunas investigaciones sobre acción colectiva al exponer sus hallazgos emplean un lenguaje indicativo de lo religioso;³⁸ otros estudios plantean que los movimientos sociales vehiculan un “(re)encantamiento”

³² Jesús María Serna Moreno, “Religiosidad popular en los procesos de construcción de nuevas utopías en algunas comunidades chiapanecas”, en Horacio Cerutti Guldberg y Carlos Mondragón González, *Religión y política en América Latina*, México, UNAM, 2006, pp. 93-107.

³³ Luis Martínez Andrade, “Conciencia planetaria e insubordinación profética en el movimiento neo-zapatista”, *Horizonte*, vol. 7, núm. 14, junio, Brasil, 2009, pp. 21-30.

³⁴ Óscar Soto, “Teologías de la liberación y movimientos sociales: matrices de pensamiento crítico y articulaciones contrahegemónicas en la América Latina reciente, a partir del proceso social brasilero”, *Memorias*, año 9, núm. 17, julio-diciembre, Colombia, 2012, pp. 248-271.

³⁵ Alberto Melucci, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México, 1999.

³⁶ Salvador Giner, “La religión civil”, *op. cit.*, p. 25.

³⁷ Michel Maffesoli, *La transfiguración de lo político*, *op. cit.*, p. 227.

³⁸ Mariana Paola Vila, “Militancia política territorial: subjetividad, identidad y acciones colectivas”, *Aletheia*, vol. 2, núm. 4, julio, Colombia, 2012, pp. 1-19.

de sí mismos³⁹ o del mundo.⁴⁰ Pero, en general, se desatiende la dimensión religiosa de la movilización contestataria; ocultamiento que, siguiendo la teoría del capital simbólico de Bourdieu,⁴¹ afianza el carácter mí(s)tico de la acción colectiva, tanto para activistas como para sus estudiosos.⁴² Dicho esto, la utopía ha actuado como concepto ‘puente’ entre la teorización de la acción colectiva y la consideración de lo trascendente,⁴³ aunque este planteamiento corre el riesgo de sobreestimar la efectividad emancipadora o contrahegemónica de los movimientos sociales, de nuevo cayendo en una idealización inadvertida o ideológica.

En fin, el análisis simbólico de la acción contestataria debe considerar qué constituye el espacio trascendente del grupo en cuestión y cómo éste se relaciona con aquél. En este sentido, la movilización social sacraliza principios que trascienden el orden vigente y establecen espacios idealizados de no dominación. Pero la pluralidad de “tribus” y demandas sociales usualmente impide la emergencia de consensos sobre el cambio sistémico deseable, con lo cual, esfuerzos innovadores pueden simultáneamente reforzar el *statu quo*. En el caso aquí presentado, la lucha contra el monopolio político-institucional de los partidos implica, como veremos, un apuntalamiento de la lógica neoliberal, lo cual contrasta con la sacralización en México y a nivel transnacional del antineoliberalismo.⁴⁴

EL CONGRESO NACIONAL CIUDADANO

El Conaci es un grupo mexicano de alcance nacional iniciado y liderado por Gilberto Lozano, un ejecutivo empresarial que a partir de 2007 incursiona en el activismo político con el propósito de fiscalizar el desempeño gubernamental.

³⁹ Daniel Gaxie, “Retribuciones de la militancia y paradojas de la acción colectiva”, *Intersticios*, vol. 9, núm. 2, España, 2015, pp. 131-153.

⁴⁰ Félix Talego Vázquez y Javier Hernández-Ramírez, “Los nuevos movimientos sociales reencantan el mundo”, *Quaderns-E*, vol. 22, núm. 1, España, 2017, pp. 35-49.

⁴¹ Pierre Bourdieu, *Language and symbolic power*, Cambridge, Polity, 1991, pp. 163-170.

⁴² Daniel Gaxie, “Retribuciones de la militancia y paradojas de la acción colectiva”, *op. cit.*, p. 141.

⁴³ Horacio Cerutti Guldberg, “Lo utópico operante en la Historia (utopía, praxis de la resistencia en nuestra América)”, *Agora Philosophica*, vol. 10, núm. 19-20, Argentina, 2009, pp. 77-88.

⁴⁴ François Houtart, “La mundialización de las resistencias y de las luchas contra el neoliberalismo”, en José Seoane y Emilio Taddei, *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre*, Buenos Aires, Clacso, 2001, pp. 63-67.

En 2009 crea con otras personas una asociación civil, Evolución Mexicana, que él preside y donde sienta las bases de la ideología del Conaci, particularmente su vocación “apartidista”. Este punto eventualmente provoca una escisión y Lozano abandona el grupo para establecer el Conaci, con un evento fundante en febrero de 2014, básicamente una reunión de activistas de distintos estados, incluyendo representantes de Cherán, municipio indígena michoacano que, a elección del líder nacional, se erigirá como utopía operante del Conaci, es decir, una objetivación de lo trascendente.⁴⁵ Desde entonces el “fundador” se ha dedicado a promover la causa viajando por el país y estableciendo “células ciudadanas”, pequeños colectivos liderados por “coordinadores” locales que, emulando un organismo, deben crecer, dividirse y regenerar el tejido social para llevar a cabo la “revolución pacífica”.⁴⁶ Este cambio político paradigmático, que en otra parte he denominado *pospartidismo* porque supone trascender el “sistema partidista” o “partidocracia”,⁴⁷ consiste en “voltear la pirámide y retomar el poder que [a los ciudadanos] nos corresponde (artículo 39): SOMO[S] EL JEFE, SOMOS EL MANDANTE, los políticos viven de nuestro dinero y juran como mandatarios (son tus empleados, al haberlos dejado sin patrón, se han dado la gran fiesta)”.⁴⁸ Ello implica reclutar una “masa crítica” de “leones ciudadanos” que deben comportarse según el “Decálogo de los Leones Ciudadanos”,⁴⁹ doctrina a la que el líder también llama “mística” del Conaci. Las “células” cuentan con autonomía operativa siempre y cuando respeten el “Decálogo” y el liderazgo de Lozano.⁵⁰ Estos ‘mandamientos’ se hacen valer, como evidencia la lista de “expulsados del Conaci por traición”.⁵¹

⁴⁵ En 2011 los pobladores purépechas de Cherán se alzaron contra el crimen organizado, que estaba diezmando sus bosques. Insatisfechos con la gestión política de los partidos, aprovecharon la ocasión para expulsarlos del gobierno municipal y establecer un autogobierno “por usos y costumbres”, luego reconocido por el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.

⁴⁶ Entrevista a Gilberto Lozano, 2 de agosto de 2017.

⁴⁷ Guillem Compte Nunes, “Continuidades y discontinuidades de la hegemonía en la utopía política: el caso del Congreso Nacional Ciudadano en la Ciudad de México y su utopía pospartidista”, *Sociológica*, vol. 34, núm. 96, México, 2019.

⁴⁸ [<https://congresonacionalciudadano.wordpress.com/2014/02/27/comunicado-del-congreso-nacional-ciudadano-feb-27-del-2014/>].

⁴⁹ [<https://congresonacionalciudadano.wordpress.com/decalogo-de-los-leones-ciudadanos/>].

⁵⁰ Cada “célula” decide qué acciones locales realiza y cómo se organiza internamente, incluyendo su financiación.

⁵¹ [<https://congresonacionalciudadano.wordpress.com/xpulsados-de-conaci-por-tracion/>].

Entre 2015 y 2017 tuve la oportunidad de acompañar a una “célula” del Conaci en la Ciudad de México⁵² (única “célula” hasta fines de 2016), grupo integrado en promedio por una docena de “activos” o “guerreros”, terminología local de “león”.⁵³ Aparte de los tintes religiosos ya mencionados, la religiosidad política de este colectivo y del Conaci en general se hace patente en el transcurso de mi observación participante. Desde un marco utópico he examinado la doctrina (“Decálogo”) y los ritos (reunión interna, protesta pública móvil y estacionaria) del Conaci capitalino en otro lugar;⁵⁴ aquí me fijaré en dos prácticas colectivas que muestran otras facetas de esta religiosidad, la vinculación con el Conaci nacional y la hermenéutica de fabulación y confabulación. Corresponden, en el modelo del Cuadro 1, a las categorías de mediaciones y subjetividad grupal, concretizadas en liderazgos carismáticos y actitud mítica, respectivamente. El análisis implica una triangulación de las fuentes etnográficas y la inferencia de patrones conductuales colectivos.

VINCULACIÓN CON EL CONACI NACIONAL

La vinculación con el Conaci nacional comprende el conjunto de experiencias relacionales entre el Conaci capitalino y el resto del grupo. *A priori* se desdobra en el lazo con una dirigencia nacional, la participación en una estructura organizacional y las relaciones con otras “células”. En la práctica, el Conaci carece de organización y apenas hay contacto entre grupos locales. El liderazgo se concentra en el autodenominado “fundador”, quien controla los canales de comunicación nacional (Facebook, WhatsApp, YouTube, página web). La interacción del Conaci capitalino con otros participantes se ha limitado a encuentros puntuales, presencialmente o en línea. El líder nacional rehúye cualquier tipo de estructuración del “movimiento”: “Mis amigos, les recuerdo aquí nadie tiene nombramientos tipo partidos políticos, eso NO ES EL CONGRESO

⁵² El acompañamiento forma parte de un proyecto de investigación doctoral sobre el deseo colectivo de trascender la “partidocracia”. Entre los grupos con un discurso en ese sentido (Nueva Constituyente Ciudadana-Popular, Por México Hoy, Wikipolítica México y Nosotrxs) el Conaci presenta mayor vehemencia y dinamismo. Escojo la “célula” capitalina por su apertura a ser estudiada, cercanía geográfica y abundante actividad. La recolección de datos incluye observación participante, selección documental y entrevistas a participantes y exparticipantes.

⁵³ Aunque la participación es voluntaria y algunos la compatibilizan con otros compromisos contestatarios, se recompensa simbólicamente con estatus de “activo” o “guerrero” a quienes muestran dedicación.

⁵⁴ Guillem Compte Nunes, “Continuidades y discontinuidades de la hegemonía en la utopía política...”, *op. cit.*

NACIONAL CIUDADANO, el liderazgo es como en Cherán, por méritos [...] aquí no somos una AC, y esas jaladas, para fuera las estructuras arcaicas, y de posiciones privilegiadas”.⁵⁵

El liderazgo del “fundador” se ajusta a una dominación carismática desarrollada en la trayectoria vital. El líder se forma como ejecutivo empresarial y luego aplica ese aprendizaje al ámbito contestatario. Una breve experiencia en el gobierno de Vicente Fox, como oficial mayor de la Secretaría de Gobernación, constituye el punto de viraje del sector privado al activismo político:

Tres meses me fueron suficientes para presentar mi renuncia irrevocable, al darme cuenta de que esa esperanza, esa ilusión de que hubiera un gobierno alternativo, una alternancia que en México no se había dado durante 70 años, pues los alumnos del PAN salieron peor que los maestros del PRI [...] Y yo salí asqueado.⁵⁶

Uno de sus primeros críticos le califica como “conferencista de autoayuda [...] con delirios de Cristo”;⁵⁷ pero el testimonio que certifica su carisma proviene de los “activos”, por ejemplo:

Vi como unos cinco o seis [videos de Lozano]. Vi lo de Cherán. Entonces eso me llamó mucho la atención. No lo de Cherán, sino todo lo que vi de Gilberto Lozano. Y vi que había modo de registrarse ahí [en la página web del Conaci]. Me registré luego, luego. Y yo dije, en ese momento dije “yo quiero hacer algo por México”.⁵⁸

Así, los participantes destacan la conexión emocional con el líder y su mensaje. Sus intervenciones públicas le confieren un aura de seducción

⁵⁵ Entrada en chat de Facebook.

⁵⁶ [https://www.youtube.com/watch?v=c6-0gI_GQkE]. A raíz de esta experiencia decide reorientar su vida a “cambiar a México”, pero antes quiere prepararse para liderar ese cambio. Regresa a Monterrey, deja su cargo de ejecutivo empresarial y se desempeña como inversionista y microempresario en *coaching* a directivos. En 2003, tras un *tour* espiritual en Asia Oriental, publica *Moisés vuelve a la montaña*, una novela sobre cómo ser el “director escénico para el cambio” de la propia vida. En 2007 se inicia en el activismo organizando un programa televisivo de fiscalización política, *Juicio Ciudadano*. Un año después realiza una estancia de tres meses en la Universidad Espiritual Brahma Kumaris, en la India, “para jubilar el ego” (entrevista a Gilberto Lozano, 2 de agosto de 2017).

⁵⁷ [https://gobiernolegitimobj.blogspot.com/2009/11/de-las-organizaciones-ciudadanas-que-se.html].

⁵⁸ Entrevista a participante, 10 de febrero de 2016.

interpersonal: vestimenta informal, pero elegante; porte confiado y dominante; tono apasionado, asertivo y contundente; oratoria fluida y aparentemente coherente; gestos, humor, invectivas y anécdotas personales que energizan el discurso; eslóganes, ilustraciones y argumentaciones que transmiten la ideología, visión y programa de acción; capacidad de respuesta ante cualquier pregunta o situación; protagonismo en las comunicaciones y acciones nacionales y locales. De esta manera, el líder nacional se posiciona como “fundador”, dirigente, portavoz e ideólogo del “movimiento”. Se produce una identificación, confusión y equivalencia entre grupo y líder; la mediación carismática acerca la dimensión trascendental de la realidad a los adeptos. A partir de la comunión con Lozano, el seguidor descubre su verdadero yo en el marco de la trascendencia pospartidista:

Fíjate que tengo una sobrina que en una ocasión subió uno de los videos de Gilberto [...] Ahí fue cuando yo dije, como que me quitaron la venda de los ojos y dije “qué bruta he estado en mi vida”. Porque nunca me imaginé que hubiera otra opción diferente [a tener partidos políticos]. En ese momento dije “esto es lo que yo quiero. Esto es lo que a mí me gusta y esto es lo que a mí me llama la atención.”⁵⁹

Esta dominación se fortalece presencialmente, pero además se palpa en su ausencia cuando se le invoca como autoridad final. En una reunión de personas interesadas en formar su propia “célula”, una señora señala que “no debe haber cuenta de cheques [en la célula], porque Gilberto lo dijo cinco veces”; sin embargo, el “Decálogo” no incluye instrucción alguna sobre cómo una “célula” debe manejar sus finanzas.⁶⁰ La mera palabra del líder genera reglas vinculantes. Aprovechando esto, su figura se ha instrumentalizado interesadamente para legitimar lo que convenga.

Otra consecuencia significativa del liderazgo carismático ha sido la conformación de un colectivo que reproduce rasgos no sólo del discurso sino también del comportamiento del “fundador”. El líder nacional ha diseñado el rol de “león ciudadano” a su imagen y semejanza, valga la connotación religiosa. El imaginario de león promueve un estilo de interacción pasional, centrado en la expresión afectiva por encima de argumentos empírico-racionales. Quien grita, persuade y postorea más tiene más ‘razón’. Se valora

⁵⁹ Entrevista a participante, 27 de enero de 2016.

⁶⁰ La “célula” capitalina recauda de cada participante una cuota mensual de cincuenta pesos.

una actitud agresiva y de confrontación, con un lenguaje estridente salpicado de insultos contra el “partidismo”, por ejemplo:

Esta no es una revolución de masas, es una revolución de conciencias, de los que estemos en verdad conscientes de que ya es necesario terminar con estos sátrapas y estos parásitos que nos están desgobernando [...] Y ésta es una batalla en la que el Congreso Nacional Ciudadano estamos ahorita librando contra estas fuerzas malignas.⁶¹

La demonización e intimidación serían herramientas legítimas y necesarias para disciplinar, fiscalizar y forzar la realidad hacia el “apartidismo”. Asimismo, se fomenta el voluntarismo y la espontaneidad por encima de la preparación y la planificación. Siguiendo el pragmatismo del líder nacional, cuenta la acción: hacer cosas, salir a la calle, hablar en público y particularmente ‘mentarles la madre’ a los políticos. “Si una célula NO tiene acciones, es QUE NO SIRVE PARA NADA”.⁶² El creyente debe ser un “león”, “guerrero” en la terminología capitalina, es decir, un ser instintivo, dominante y beligerante. Estos rasgos, emotividad volátil y acción visceral, remiten al superhombre de Nietzsche y al darwinismo social.

No obstante, el Conaci capitalino ha experimentado una serie de conflictos con el líder nacional, los cuales han erosionado la relación. Ello deriva de su liderazgo personalista y las susceptibilidades del grupo local, particularmente la competencia carismática con el “coordinador” –de perfil similar a Lozano–,⁶³ quien critica selectivamente al “fundador” ante los “activos”, en un doble discurso que combina el elogio al líder nacional con ataques más o menos explícitos, por ejemplo afirmando que el “fundador” se asemeja a un modelo de coche ya obsoleto. El “coordinador” tiene la ventaja del contacto cotidiano, mientras que el otro monopoliza el protagonismo nacional. Dicho esto, ambos líderes ocultan su dominio vertical con un discurso de horizontalidad. En palabras del “fundador”: “Yo les digo: el menos importante del Congreso Nacional Ciudadano soy yo. Soy uno más. Yo no doy órdenes absolutamente a nadie”.⁶⁴ Ejerce así la violencia simbólica de una dominación naturalizada.⁶⁵

⁶¹ Participante en una protesta ante la Cámara de Diputados, 10 de febrero de 2016.

⁶² [<https://congresonacionalciudadano.org/2016/12/09/quiero-ser-parte-de-esta-revolucion-pacificahora-que-hago/>].

⁶³ Reflejando la dinámica nacional, el grupo capitalino carece de organización interna y se dedica a seguir las instrucciones del “coordinador”.

⁶⁴ [<https://www.youtube.com/watch?v=tTiWez1kqAs&t=475s>].

⁶⁵ Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008, pp. 212-213.

El “coordinador” también enmascara su ascendencia: “Estamos hablando en la posición de que no hay figuras, de que no hay líderes, de que todos participamos por igual”.⁶⁶ Esta disimulación recuerda a líderes carismáticos del “partidismo”, particularmente aquellos que como estrategia apelan al imaginario del poder popular.

Ahora bien, aunque aceptado públicamente, el señorío de estos líderes está sujeto a cierta resistencia, particularmente cuando el comportamiento de uno u otro no encaja con las expectativas que los participantes han depositado en ellos o el Conaci; en otras palabras, como apunta Weber,⁶⁷ el carisma no institucionalizado es precario. Una participante con dos años de experiencia refleja este desgaste carismático al comentar:

[...] debería ya, con toda la confianza, sentarse con Gilberto [Lozano] y hacerlo entender que este movimiento ya lo rebasó, y que ya no nada más es él, [sino] que hay muchos leones que pueden cumplir con muchas tareas muy importantes y quizás avanzaríamos más si él dejara ese centralismo.⁶⁸

Con todo, la vinculación con el Conaci nacional muestra cómo el poder carismático estructura el grupo en sus creencias, subjetividad y mediaciones de lo trascendente.

HERMENÉUTICA DE FABULACIÓN Y CONFABULACIÓN

La hermenéutica de (con)fabulación es una práctica que determina la comprensión del mundo mediante una aproximación imaginativa a la realidad, basada en conjeturas, adjudicaciones y exageraciones. No es identificada como tal por los participantes del Conaci capitalino, pero recurren a ella asiduamente. La fabulación toma tres direcciones: esoterismo, reelaboración de la experiencia y fabricación del futuro. La mirada esotérica, presente por ejemplo en la creencia en extraterrestres de varios “activos”, predispone a la conjetura en la acción colectiva. Por su parte, el líder nacional y el “coordinador” reinterpretan las vivencias del Conaci en versiones triunfalistas y visionan futuros extraordinarios. Así, el primero repite frecuentemente que cuenta con un millón X-cientos mil “leones” organizados en más de tres mil “células”,

⁶⁶ Reunión interna del Conaci capitalino.

⁶⁷ Max Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., p. 1292.

⁶⁸ Entrevista a participante, 3 de agosto de 2017.

siendo “león” cualquier persona registrada en la página web; en realidad, la inmensa mayoría de esos “leones” y “células” no participan. Además:

Para el 2025 definitivamente ya no hay fuero [político]; no existen los [representantes políticos] plurinominales; son elegidos [a mano alzada] los regidores en cada ayuntamiento; no hay dinero para partidos políticos; tenemos tomados ya 500 ayuntamientos cheranizados, donde el mandante [el pueblo] está constituido como el ayuntamiento.⁶⁹

Para el líder local, cualquier actuación de su grupo es un “triumfo” y proyecta un futuro deseable mediante propuestas fantasiosas, como cobrar un peso mensual a miles de seguidores del Conaci capitalino, visitar al presidente ruso o recobrar los territorios mexicanos perdidos a Estados Unidos en el siglo XIX.

La hermenéutica de la confabulación permite ‘explicar’ la realidad y de este modo controlarla.⁷⁰ Los seguidores visionan un complot “partidista” contra el grupo, trama que opera como banda elástica que se autorrefuerza: vale para cualquier actor en diversas circunstancias para dilucidar lo que sea. No sólo explicaría la actuación del bloque “partidista”, sino también la de actores aparentemente “apartidistas” que violan expectativas del Conaci. Puede emplearse en retrospectiva para racionalizar ilusiones defraudadas. Además, se aplica recursivamente, tanto hacia fuera como hacia dentro del grupo. El enemigo “partidista” opera un fraude institucional; las instituciones conspiran para dificultar el avance de la “revolución pacífica”. En palabras de una participante: “Así de grande es el miedo que nos tienen. Por eso nos coartan, por eso nos [...] aquí nos detienen, porque nos tienen miedo”.⁷¹ Asimismo, se cree en una “censura” mediática, como si el grupo fuese lo suficientemente relevante para ser causa de veto.⁷² Tercero, cualquier participante puede ser, en realidad, un “infiltrado” del “sistema”. En consecuencia, el Conaci capitalino aboga por un secretismo preventivo. En su primera reunión interna como líder local, el “coordinador” planteó la necesidad de una planificación oculta para “protegernos”, argumento que ha reiterado en otras ocasiones. Esto implica, por un lado, no incluir los acuerdos grupales en las minutas; por otro, “tener cuidado con qué se dice a otras personas”. Ello ha servido de coartada para

⁶⁹ Entrevista a Gilberto Lozano, 2 de agosto de 2017.

⁷⁰ Norbert Elias, *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península, 1990, pp. 100-101.

⁷¹ Protesta ante la residencia presidencial Los Pinos, 21 de noviembre de 2016.

⁷² P. ej. [<https://congresonacionalciudadano.org/2017/09/03/la-noticia-que-medios-complices-censuraron/>].

no planificar, anunciando actividades a última hora. Los “activos” lo han aceptado: una participante justificó el sigilo afirmando que “no sabemos si alguien [nos] está viendo y puede actuar [contra la actividad]”. Pero lo más llamativo es que incluso el líder nacional puede estar maquinando contra el Conaci capitalino; en este sentido, el “coordinador” ha especulado que el “fundador” quiere presentarse a una elección como candidato independiente. Igualmente, los “activos” son objeto de sospecha, por ejemplo, cuando alguien cuestiona abiertamente el liderazgo del “coordinador”. Ese reto se interpreta como intento de desestabilización del grupo, lo cual revelaría las intenciones ocultas y malignas del ‘falso’ participante. De este modo, una persona fue eliminada del chat interno de WhatsApp porque “se está filtrando información de nuestros planes”.

Esta práctica pivota sobre el manejo de claves hermenéuticas que permiten comprender ‘correctamente’ la realidad. La llave fabulatoria es la victoria del Conaci “apartidista” sobre el sistema político “partidista”; y la confabulatoria, el malvado complot del “partidismo” contra el triunfo del Conaci. Estos códigos ponen de relieve, primero, que el Conaci sería el verdadero representante de la población mexicana, en oposición al “sistema”, que representa los intereses de la “mafia política” y sus aliados; segundo, que fabulación y confabulación se retroalimentan: a la victoria del Conaci el *establishment* político responde confabulando, y viceversa. Ahora bien, no se trata de un triunfo visible a cualquiera; debe ser revelado por personas autorizadas, es decir, los líderes nacional y local. Por ejemplo:

El día 2 de octubre fue un éxito completo. Porque ¿qué es lo que generamos el día 2 de octubre? Que el mismo gobierno central haya mandado a ese pinche grupo de acarreados a tratar de distraer y llevarse la atención porque creyeron que iba a haber multitudes para Gilberto Lozano. Esa gente que estuvo antes y que estuvo haciendo eso estuvo esperando ver la manera de pegarle al Congreso Nacional Ciudadano. Eso lo generaste tú, lo generamos todos con nuestras acciones, porque como no vieron tanto [tanta gente con Gilberto], ¿qué hicieron? Se empezaron a ir por las orillas y se fueron. Ya no dijeron nada. [Una hora después:] Nosotros estamos inmersos en un panorama que ellos todavía no han controlado y no van a saber controlar. Nosotros estamos en la parte más alta, encumbrada, y ellos están pensando ahorita cómo no escuchar al Congreso Nacional Ciudadano. Por eso a Gilberto le pusieron a esa gente en cordón. Es por eso que a nosotros no nos están supuestamente pelando, pero sí nos están conociendo mucho más.⁷³

⁷³ “Coordinador”, 2 de octubre de 2016.

De esta manera, la participación en el Conaci supone fe en la develación mediada del ‘éxito’ del grupo, pese a su aparente fracaso. En fin, se interpreta la realidad priorizando formas de pensamiento preexistentes en lugar de datos empíricos, estableciéndose un círculo hermenéutico no falsable que impermeabiliza las convicciones del Conaci capitalino. Goertzel⁷⁴ distingue entre sistemas de creencias monológicos y dialógicos, cerrados y abiertos a su entorno respectivamente. El caso monológico aquí presentado corresponde a una actitud grupal de corte mítico.

La (con)fabulación es una práctica religiosa porque consiste en trascender la incertidumbre, lo que no se sabe pero se quiere explicar y predecir, mediante una dicotomía autoafirmativa. El relato (con)fabulatorio ensalza el narrador (líder y luego adeptos) como maestro de la realidad, relegando los supuestos confabuladores al fracaso, y configura una creencia colectiva en la salida victoriosa del ciudadano “león” de una conspiración “partidista” para “esclavizarlo”.⁷⁵ La orientación totalizante también evidencia religiosidad: cualquier detalle banal puede dar pie a una explicación trascendental, de lucha épica contra el “partidismo”. Se construye así una mitología pospartidista. Asimismo, en contraste con el apego al liderazgo carismático, esta práctica muestra resiliencia a la desvinculación del grupo, a decir de exparticipantes, lo cual sugiere su arraigo biográfico-cultural previo a la experiencia en el Conaci. En este sentido:

Exparticipante: [...] yo a [nombre, miembro de una asociación civil] le propuse que se hiciera un sistema de criptografía. No uno, sino varios.

Investigador: Para las comunicaciones de los activistas sociales.

Exp: Para que el gobierno no te esté...

Inv: No te esté vigilando.

Exp: Ajá.

A falta de mecanismos de reflexión crítica-racional, el Conaci capitalino imbrica mitos sociales con elementos (con)fabulatorios, lo cual introduce contrasentidos en la acción colectiva. En primer lugar, los “activos” emplean estrategias de mitificación y secretismo similares a las de los actores hege-

⁷⁴ Ted Goertzel, “Belief in conspiracy theories”, *Political Psychology*, vol. 15, núm. 4, diciembre, Estados Unidos, 1994, pp. 731-742.

⁷⁵ [<https://congresonacionalciudadano.wordpress.com/declaraciones-del-congreso-nacional-ciudadano/>].

mónicos que pretenden desplazar. Segundo, este abordaje se presta a una instrumentalización para fines ajenos al imaginario democratizador, como la dominación social. Tercero, la popularidad de lo conspiratorio asegura la atracción de cierto público, pero para otro segmento todo esto resulta absurdo y hasta risible. Por último, la recursividad hacia dentro del grupo genera conflictos, desgaste y deserciones. El marco (con)fabulatorio impide la autocrítica y, en su lugar, levanta sospechas por doquier.

DISCUSIÓN

Estas prácticas (junto a otras) conforman la relación del Conaci capitalino con lo trascendente, realidad última fundada en la lucha entre “apartidismo” y “partidismo”, contienda asimétrica en la que el poder ciudadano “apartidista” se estaría imponiendo a la “partidocracia”, pese a cualquier apariencia de lo contrario. Este antagonismo iconiza lo sagrado/puro/limpio y lo profano/impuro/sucio para el Conaci. Su protagonista épico es el “león ciudadano”, al cual remiten ambas prácticas.

En la vinculación con el Conaci nacional, el “fundador” encarna y modela el “león” para los “activos”. La competencia carismática con el “coordinador” potencia la incidencia del rol en sus seguidores, que aprenden de ambos líderes cómo ser verdaderos “leones”. El tótem animal comparte su naturaleza y poderío con los seguidores: dominancia, asertividad, beligerancia, impulsividad, severidad.⁷⁶ El rey de la selva preside la Creación animal, como el “león” debe presidir la Creación política. Como su tótem, se mueve por instinto; no puede dejar de hacer lo necesario, sobre todo luchar, para establecer su dominio sobre el orden político. También nace naturalmente: se “despierta”,⁷⁷ no se forma, y debe obedecer a su esencia totémica. Igual que en el calvinismo, está predestinado; así, el voluntarismo se viste como necesidad. Además, el “león” responde a sí mismo, no al grupo; más que un colectivo, el Conaci agrega individuos, coordinados por una misma naturaleza leonina. Asimismo, se sacrifica por los demás para redimir a México; por tanto, se siente santo. Expresa su superioridad en relación con diversas personas y grupos que estarían contaminados por el “partidismo”. Esta elevación moral implica una vigilancia constante, porque el enemigo “partidista” es y juega sucio, cosa

⁷⁶ Implícitamente, virilidad. Son “los leones”; las participantes deben acoplarse al patrón masculino.

⁷⁷ [<https://congresonacionalciudadano.wordpress.com/esperas-a-quetzacoatl-este-2018-te-va-llegar-herman-cortes/>].

esperable por su condición impura. Para ello cuenta con una hermenéutica de la (con)fabulación, un instinto animal que le permite descubrir y entender la verdadera realidad y de este modo eliminar la incertidumbre. Esta comprensión privilegiada reafirma su dominio en comparación con el poder impostado de la “partidocracia”. Su autoridad natural, instintiva y genuina instituye la verdadera jerarquía sociopolítica: cada persona ocupa el puesto que merece (meritocracia) en el escalafón público, según sepa aprovechar sus capacidades. La ‘mano invisible’ del mercado del talento individual pone a las personas en ‘su lugar’. El dominio carismático es ‘natural’, producto de las innatas dotes de mando de los líderes nacional y local, y es a su vez refractado en el señorío de los seguidores sobre la sociedad.

Así, esta religiosidad política recoge sin complejos el espíritu del capitalismo contemporáneo,⁷⁸ el neoliberalismo, porque abriga el mismo naturalismo desenfrenado. Como en otros casos de la acción colectiva,⁷⁹ se reproducen inadvertidamente creencias hegemónicas de la época. El Conaci mantiene una retórica políticamente correcta (igualdad, pacifismo, desinterés) similar a la estrategia comunicativa aparentemente higiénica y neutral de la tecnocracia; pero en el fondo, como la praxis neoliberal, apuesta por el individualismo, la violencia (verbal, simbólica) y la desigualdad social, que se estilan naturales e inevitables. Las doctrinas neoliberales de dictadura del capital económico, mística del mercado, moral individualista del consumidor y desmantelamiento del Estado, encuentran sus respectivas contrapartes en la dictadura del capital carismático, mística de la (con)fabulación, moral individualista del “león” y desprecio de las formas organizacionales. Esta colonización neoliberal de la política ocurre a nivel transnacional, por ejemplo con la presidencia de Donald Trump en Estados Unidos. El populismo nacionalista de corte neoliberal se aprovecha de la percepción pública de fracaso de la democracia representativa para plantear un modelo político basado en el ‘éxito’ empresarial. La originalidad del Conaci radica en posicionar al ciudadano no como consumidor sino como “jefe” del Estado, lo cual le empodera, dando salida a su enojo y frustración contra el “sistema”. No obstante, en la línea de los populismos, propone un poder ciudadano dominador que conforma una religiosidad política autoritaria, la cual recuerda a la religión política del totalitarismo.

⁷⁸ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

⁷⁹ Luca Marsi, “Nuevas formas de militantismo en la época neoliberal”, *Historia Actual Online*, vol. 39, núm. 1, España, 2016, pp. 143-152.

Dicho esto, entrevistas a participantes del Conaci capitalino muestran que la religiosidad pospartidista, como otras, se desdobra en un culto integrado al grupo y en una espiritualidad –ideología, en lenguaje político– que puede desvincularse de la lealtad organizacional. Por ejemplo, a la pregunta de cómo afectaría la desarticulación del Conaci al interés y actividad políticos, un informante responde: “yo buscaría otro grupo afín igual para seguir en lo mismo; realmente que sea pacífico –importantísimo–, que sea ciudadano, y apartidista totalmente”.⁸⁰ En la misma línea, quienes terminan desvinculándose del Conaci local o nacional se han decepcionado de los liderazgos carismáticos, pero siguen identificándose con esta espiritualidad: “no he renunciado a la filosofía del apartidismo”.⁸¹ Efectivamente, durante 2017 esta “célula” pierde miembros y finalmente desaparece, lo cual ilustra la precariedad de las religiosidades derivadas del voluntarismo escasamente institucionalizado, aunque éstas pueden configurar nuevas espiritualidades que persistan, reencarnándose en sucesivas mediaciones sociales.

CONCLUSIONES

Las personas son religiosas en tanto que nacen, se socializan y se entienden a sí mismas en formas relacionales con lo trascendente, es decir, con parámetros simbólicos construidos socialmente para explicar y legitimar los porqués finales del funcionamiento del mundo.

La secularización moderna ha comportado cierta ‘democratización’ de la religiosidad, que particularmente emerge cuando las justificaciones tradicionales desatienden las necesidades y aspiraciones sociales. En México, el deseado pluralismo electoral a fines del siglo XX cristaliza en la alternancia presidencial del año 2000, pero decepciona a la población. Los sexenios consecutivos de Fox, Calderón y Peña Nieto erosionan la democracia de partidos ante la opinión pública. Esta descomposición política se compensa en parte con el surgimiento de religiosidades alternativas, como la del Conaci, que retoman la agenda de la emancipación política, ignorada por la religión tradicional y simulada por la democracia procedimental.

Ahora bien, estas religiosidades emergentes son procesos incipientes y precarios, frecuentemente dependientes de personajes carismáticos, coyunturas, y factores ajenos a las buenas intenciones y a los grandes ideales. En este

⁸⁰ Entrevista a participante, 23 de enero de 2016.

⁸¹ Entrevista a exparticipante, 16 de agosto de 2017.

caso, los “activos”, fieles del Conaci capitalino, se acercan al sagrado orden “apartidista” mediante las figuras sacerdotales del “fundador” y el “coordinador”, que personifican al tótem León. Pretenden llevar a cabo la “revolución pacífica” empujados por su conocimiento oculto de la realidad verdadera: que los “leones” están saliendo victoriosos del complot de la “partidocracia” para esclavizar a los ciudadanos mexicanos. No obstante, este afán transformador reproduce (hipotetizo que por falta de mecanismos de reflexividad colectiva, es decir, mayor democracia interna) la lógica neoliberal, replicando los vicios del malvado “partidismo” con reminiscencias totalitarias. Empero el pospartidismo puede tener continuidad desmarcándose, como espiritualidad, de mediaciones contestatarias concretas. Mucho de ello dependerá de la apreciación ciudadana sobre la denominada “Cuarta Transformación”, el más reciente intento de legitimar la democracia de partidos.⁸²

⁸² La “Cuarta Transformación” es el eslogan político que etiqueta el mandato presidencial de Andrés Manuel López Obrador (2018-2024). Supone, además, el surgimiento de una religiosidad política en torno del carismático presidente, a quien no pocos analistas asocian con el populismo. Muestras de esta nueva religiosidad y su imbricación con la academia pueden encontrarse en John M. Ackerman (coord.), *El cambio democrático en México. Retos y posibilidades de la “Cuarta Transformación”*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2019.